

Игор Перишић¹

Институт за књижевност и уметност
Београд

ХОМИ БАБА: ОД ПОСТКОЛОНИЈАЛНИХ ТЕОРИЈА КА ТРАНСКУЛТУРНИМ ПОЛИТИКАМА

Хоми Баба, америчко-индијски књижевни теоретичар и филозоф културе, једна је од кључних фигура постколонијалне теорије. Његов оригинални допринос јесте у увођењу појмова „хибридизација“, „мимикрија“, „културна разлика“, „амбиваленција колонијалног дискурса“ и „трећи простор“, којима се репертоар постколонијалних теорија обогаћује и проблематизује у кључу постструктуралистичких филозофија, пре свега оних Жака Дериде, Жака Лакана и Мишела Фукоа. Као постколонијални књижевни и културни теоретичар, Баба се у књизи *Смештање културе* супротставља бинаризованим поделама теорија/политика, како би покушао да покаже који је дејствени смисао постколонијалних теорија. Наравно, да би се до те нове праксе дошло потребно је било расправити неке апорије у коју његова мисао почесто упада, нарочито разрадити компликовану дијалектику амбивалентности пост/колонијалног дискурса. Паралелно са постколонијалном мишљу, развија се и Бабина филозофија културе. У тексту „DissemiNation“, као постструктуралистички инспирисан мислилац, он не изводи систематичну транскulturну теорију, већ само деконструкцијски указује на „места цепања“ унисоно схваћене Културе као монолитне и монополске Западне нарације.

Кључне речи: Хоми Баба, постколонијалне теорије, транскulturне политике, хибридизација, мимикрија, културна разлика, амбиваленција колонијалног дискурса, трећи простор

У западној академској мисли донекле је устаљено да се говори о „светом тројству“ постколонијалне теорије (Ashcroft, Ahluwalia 2001). Поред зачетника Едварда Саида, и феминистичко-постколонијалне теоретичарке Гајатри Чакраворти Спивак, трећи члан тог прокламованог малог теоријског пантеона је Хоми Баба (1949, Бомбај), америчко-индијски књижевни теоретичар и филозоф културе. За разлику од прво двоје, Баба се у свом раду, понекад и сувише заучасто или деконструктивистички нејасно, понајвише бавио самом теоријом.² На тој понешто нестабилној основи он изводи, што је „природни“ наставак постколо-

1 perisigor@gmail.com

2 У нешто оштријем погледу на Бабино теоријско писмо, Јелена Арсенијевић Митрић тврди да је код њега теорија самој себи циљ те да теоретичар „чак смишљено усложњава текст до граница нечитљивости“ (Арсенијевић Митрић 2016: 81), што исходи у чињеници да у постмодерном кључу тиме заправо шири „нарцисоидну и доминацијску парадигму Запада“ (Арсенијевић Митрић 2006: 82).

нијалних пројеката другим средствима, идеолошке и политичке импликације својих промишљања.

У поглављу „Обавезивање на теорију”, из књиге *Смештање културе*, Хоми Баба одлучно се супротставља бинаризованим поделама теорија/политика, при чему би „политика” била савремено, неомарксистичко име за применљиву, дејствену теорију, односно за друштвено-акционо превазилажење теорије:

Има једна штетна претпоставка, која побија саму себе, о томе да је теорија нужно елитни језик друштвено и културно привилегованих. Каже се да се место академског критичара неизбежно налази унутар евроцентричних архива империјалистичког или неоколонијалистичког Запада. Олимпске области онога што се погрешно назива „чистом теоријом” сматрају се заувек издвојеним од историјских насušних потреба и трагедија презрених на свету (Баба 2004: 50).

Најједноставније парафразирано, према Хомију Баби битно је и једно и друго. Језик теорије није само још једна од урота културно привилеговане западњачке елите у циљу производње дискурса Другог. Имајући на уму Фукоов преокрет у схватању појма дискурса где је уочена особина контекстуалног говора да није пуки одраз стварности, већ да *производи* објекте на које се односи, Баба сматра да је у компликованој постколонијалној дијалектици пожељно и оствариво наћи „дискурзивне процепе” кроз које би и гласови субалтерних могли доћи у односе моћи-знања. Ипак, у тим процепима глас оних који тешко долазе до непосредоване субјект-позиције јавља се опет као дискурс „културне разлике”, који за сада може да се посматра као интерпелиран, док се не створи (утопијска) могућност за његову еманципацију од посредничких или и даље хегемоних инстанци.

Већ у основним структурним поставкама и покушајима постструктуралистичког дијалектичког раскрављивања таквих почетних стратификација уочава се нужна амбивалентност, како она која се тиче мисаоног апарата који оперише предметом, тако и као иманентно својство предмета самог. На основу таквог увида, Баба долази до једног од својих кључних појмова, то је амбивалентност постколонијалног дискурса. О томе како ова амбивалентност производи културолошке стереотипе, америчко-индијски теоретичар говори следеће:

Једна важна одлика колонијалног дискурса јесте то што његова идеолошка конструкција другости почива на појму „фиксираности”. Фиксираност као знак културне/историјске/расне разлике у дискурсу колонијализма парадоксалан је начин представљања. Она конотира ригидност и један непроменљив поредак исто колико и неред, изопаченост и демонско понављање. Слично томе и стереотип, који је главна дискурзивна стратегија дискурса колонијализма, јесте облик знања и идентификације који се колеба између онога што је увек „на месту”, већ познато, и нечега што мора бити брижно поновљено... (Баба 2004: 128).

Уводећи и појам мимикрије како би појаснио ову амбиваленцију у дискурсу колонијализма, Баба тврди да у таквом процесу Други мора да личи на мене, али не сасвим. Како би колонијалистички дискурс био дејствен, он треба (лукаво) да у себе усиса и опозитни моменат који ће Другом привидно омогућавати слободу игре разлике или одгоде:

Ако смем да прилагодим формулацију маргинализујуће визије кастрације Семјуела Вебера, тада је колонијална мимикрија жеља за реформисаним, препознатљивим Другим, као субјекциом једне разлике која је скоро исцла, али не сасвим. Што ће рећи да је дискурс мимикрије конструисан око једне амбивалентности; да би била делотворна, мимикрија мора непрестано да производи своја исклизућа, свој сувишак, своју разлику. Ауторитет овог модалитета колонијалног дискурса, који сам назвао мимикријом, према томе, погођен је једном неодређеношћу: мимикрија се јавља као представа разлике која је сам процес опорицања. Мимикрија је тако знак двоструке артикулације, сложена стратегија реформе, регулације и дисциплине, која, визуализујући моћ, „присваја” Другог (Баба 2004: 161).

Постколонијално, у Бабиној верзији, иде руку подруку са пост-модерним, као преиспитивање универзалистичких метанарација модернизма. Интервенција се састоји у потреби да се деконструише идеолошки дискурс модерности као онај који је додељивао хегемону „нормалност” неједнаком геополитичком развоју и оправдавао подређеност земаља Трећег света. Дакле, за постколонијалну критику битна је ревизија модерности, или чак извесна *прошивмодерност*. При томе, постструктуралистичка теорија, као додатак свеопштој теоријској борби, служи томе да се заправо представи немогућност Запада у дискурзивној ауторизацији „идеје” колонизације, као идеје која се – апостериори сагледано – није ни тада могла уверљиво формирати без антагонистичких и амбивалентних момената.

Ревизија модерности изводи се тако што се прошлост схвата пројективно, као поље које није трансцендентно фиксирано, већ отворено за постколонијална уписивања будућности у прошлост. Ради се о извесном облику „културне реинскрипције” која се, наоко парадоксално, „враћа ка будућности” (Баба 2004: 453). Свакако да у овој операцији има нечега од левичарске идеје о нужности ревизије прошлости у сврхе пута ка „светлијој будућности”.³ Међутим, Баба ову неомарксистичку дијалектику, са неугодним историјско-контекстуалним призвучком, покушава додатно да оснажи деридијанском или постструктуралистичком мисаоном спекулацијом.

Наиме, прави дискурс модерности може да буде написан тек са постколонијалним временским заостатком, успоравањем или остајањем што, наоко парадоксално, гони прошлост унапред, пројектује је, даје њеним мртвим симболима снагу живог „знака садашњости” (Баба 2004: 456). Интервенција на темпоралном поретку историјских

3 Опширније о пројективном схватању прошлости Хомија Бабе у: Перишић 2014а: 128–135.

токова, успоравање садашњости у сврхе убрзања прошлости, има за циљ да доведе до нове спознаје о различитости и других људи, и других времена. Мењањем наратива наших историја може се, по Бабиној замисли, на концу, добити *осећај* тога шта значи *живети* и *бити* у другим историјским временима и различитим просторима. Дакле, декларативно није толико реч о конкретној употребној сврси историје за трасирање пожељног пута будућности, колико о својеврсној „временловској” операцији која наша историјска чула покушава да боље наштелује како би са прилагођенијим сензибилитетом могла да развеју разним дискурзивним аберацијама запретену слику прошлости.

Оваква утопијска димензија, пренеће се и на транскултурну политику Хомија Бабе. Јер, како тврди и Михаил Епштејн, аутор једне од сталоженијих транскултурних теорија, природни наставак спознаје о конструисаности идентитета био би покушај некаквог утопијског превазилажења уочене или ипак теоријски конструисане противречности:

Транскултура је следећи корак у текућој људској потрази за слободом, у којој се ослобађамо тамнице језика и разних вештачких, самонаметнутих и самодентификујућих културних идентитета.⁴

Но, пре осврта на то како Хоми Баба исписује утопијско-политички наставак своје постколонијалне теорије, треба рећи неколико речи о самој транскултурној контроверзи, тј. осврнути са да ли је било неопходно уводити још један нов, а унеколико ипак сличан појам на термилошки репертоар друштвено-хуманистичких наука: појам транскултуре.

Мада немачки филозоф Волфганг Велш појашњава да концепт транскултуралности не подразумева униформизацију култура, већ својеврсно јединство у различитости, тј. „разноликост различитих култура и облика живота, од којих се сви рађају из транскултурних прожимања, и имају транскултурна својства” (Велш 2001: 85), ипак није сасвим јасно, барем у Велшовом схватању појма, по чему се овакав концепт суштински разликује од концепата мултикултуралности и интеркултуралности, или је створен из прагматичких разлога академске индустрије, и у томе је главна „транскултурна контроверза”. Ма колико привлачна била потреба теоријског мапирања светскоисторијских процеса, који су свакако у непрестаној промени, велико је питање да ли су те трансформације, ипак, у последње време у толиком убрзању да би захтевале промптне реакције у виду, понекад без доброг разлога, манифестних објава о историјском *повићу*.

Додуше, треба нагласити да се ова упитност термилошке различитости, у случају теоретизације Волфганга Велша, пре свега односи на појам интеркултуралности, који такође подразумева извештан „транс”

4 „Transculture is the next step in the ongoing human quest for freedom, in which we liberate ourselves from the prison-house of language and a variety of artificial, self-imposed, and self-deifying cultural identities” (Epstein 2019).

положај, односно хибридизацију култура са утопијским потенцијалима стварања нове културе која надроста оне партикуларне или „острвски” схваћене. За разлику од тога, Велш успева да дефинише разлику транскултуралности и мултикултуралности, јер ова потоња подразумева суживот различитих и даље традиционално схваћених култура, а не њихово превазилажење у утопијском пројекту. У таквом појмовном мапирању, префикси „мулти” и „интер” означавали би међуступањ на путу културе ка сопственој, можда одвећ оптимистичко хегеловски жељеној, трансгресији, односно достизању „транс” статуса.

Међутим, у појму транскултуралности и даље није разрешена контроверза о томе да ли се преко таквих поетика/политика опет успоставља нова универзалија хибридног идентитета као замена за онај „аутохтони”, партикуларистички. При томе, како је у свом уравнотеженом приказу политике мултикултурализма приметио Андреа Семприни, као да се при пројектовању нове транс-субјективности дешава поновна униформизација јединке, потпуно супротна слободарству и анархизму претходних генерација које су глобално праведније друштво хтеле да остваре другачијим средствима:

Док се претходна генерација борила за одбацивање било каквих правила и за увођење апсолутне слободе у студентским градовима, данас присуствујемо поновној појави кодова понашања које састављају и примењују управо сами студенти (Семприни 1999: 44).

Поред замерки да пратећа идеологија политичке коректности има своје дистопијско дејство у укидању сваке културне разлике и прохибицији критичког говора, концепти мултикултуралности и транскултуралности у целини критиковани су и са традиционално либералних, и са левичарских позиција. Наводи се по један пример са обе идеолошке стране.

Аустралијски политички теоретичар малезијског порекла, Чандрен Кукатас, за разлику од рецимо умерених глобалиста и ревизиониста либералних теорија Вила Кимлике и Вернона ван Дајка, сматра да либералној теорији није потребна никаква модификација у мултикултурном правцу, већ да је свако људско право инхерентно садржано у либерализму, и да у складу с тим не постоји неко засебно „културно право”:

Далеко од тога да испољава равнодушност према захтевима мањина, либерализам ставља интерес за мањине у први план. Сам његов нагласак на индивидуалним правима и индивидуалној слободи наговештава не одбојност према интересима заједница већ предострожност због евентуалне тираније већине над мањинама. Отуда није потребно трагање за алтернативама либерализму нити за одбацивањем индивидуализма који лежи у његовом срцу. Пре ће бити да је потребно да поново потврдимо темељни значај индивидуалне слободе или индивидуалних права и да оспоримо идеју да културне мањине имају колективна права (Кукатас 2002: 193).

С друге стране, код Славоја Жижека налазимо марксистичку и, њему својствену, сензационалистичку критику мултикултуралних и транскултуралних поставки. Словеначки филозоф износи привлачну – па самим тим и прилично дискутабилну – тезу да је позиција мултикултуралисте новоколонијална позиција. Међутим, на тај начин се, ипак, на велику сцену враћа неопходна провокација на телу почесто врло крутих транскултурних пројекција. У Жижековој омиљеној дискурзивно помало изокренутој перспективи, која понекад происходи и циничким, али плаузибилним увидима у теоријске противречности које је хтела да пресложи, мултикултурализам је:

[...] неексплицитна, изокренута, самореференцијална форма расизма, „расизам са дистанцом” – он „респектује” идентитет Другога, схватајући Другога као самозатворену „аутентичну” заједницу према којој он, мултикултуралист, одржава дистанцу, што је могуће захваљујући његовој привилегованој универзалној позицији (Жижек 2002: 414).⁵

Хоми Баба са своје стране, у складу са линијом левичарског преиспитивања онтолошког статуса историје, нема дилеме да је неопходан радикалнији рез у нашим напорима да оформимо дискурс који ће ту исту прошлост „погурати” ка прогресивности. Како је већ напоменуто, такав напор извесног корективног спациотемпоралног захвата на светскоисторијском току у дослуху је са „креативним” односом постмодернизма према наративима који теже свеобухватном објашњењу света, па следствено томе и метаприповестима у којима су познати почетак, средина и крај. Будући да Баба културу види као „инхерентно динамичну и перформативну, увек у настајању” (Чолић 2013: 261), он сматра и да је традиционалној либералној теорији потребна ревизија. Историчарка Олга Манојловић Пинтар поводом овог питања пише:

Признајући либералној традицији заслуге за прихватање идеје културне разноликости и стварање услова за препознавање другог и другачијег, Баба је у капацитету да се увиди и разуме другост и разлика историјских и културних контекста видео и ограничавајуће норме. По њему, свест о културној разноликости нужно производи и свест како о доминацији тако и о граничности, односно маргиналности. За Хомија Бабу мултикултурализам подразумева покушај контроле динамичног процеса артикулисања различитости унутар одређене заједнице. Као у односу колонизатора и колонизованог, разноликости се међусобно прожимају и када су антагонизујуће, а преживљавање култура се врши кроз процес амбиваленције, или хибридизације (Манојловић Пинтар 2007: 180).

Увидевши и заслуге и ограничавајуће норме либералне традиције, Хоми Баба покушава да у политичком смеру разложи и потенцијално разреши постојеће амбиваленције, наравно са опором самосвешћу, као

5 Опширније о мултикултуралним, транскултуралним и постколонијалним контроверзама видети у: Перишић 2014б.

и код већине настављача деконструктивистичке мисли, да се то до краја не може учинити у смислу реалног довршетка продуктивног мисаоног процеса одлучујуће обележеног измицањем чврстог упоришта које се увек испоставља перформативно виртуелним. Стога ће, упркос можда и интимној жељи да се упише у традицију оних радикалних превредноватеља филозофско-политичке традиције, Бабини резултати, с обзиром на методолошку призму за коју се определили, бити парадоксално тешко применљиви на оно на шта су хтели да утичу.

Као што је у апстрактну и на почетку овог текста наглашено, Бабин оригинални допринос у оптици постколонијалних теорија јесте у увођењу појмова „хибридизација“, „мимикрија“, „културна разлика“, „амбиваленција колонијалног дискурса“ и „трећи простор“. Сада, у гесту померања ка политичкој филозофији, тај већ иновирани репертоар постколонијалних теорија обогаћује се и проблематизује у кључу постструктуралистичких филозофија. То се пре свега односи на мисаоно наслеђе Жака Дериде, уз за Хомија Бабу такође веома значајне традиције филозофских концепата Жака Лакана и Мишела Фукоа. У својој теорији културе, индијско-амерички теоретичар увелико ће наставити са „применом“ тих појмова у мало другачијем пољу, стратегијом понављања и допуне као средством које трасира пут задовољства у промишљању и потенцијално новој продукцији апорија.

У смислу излагања сопствене транскултурне политике, најзначајнији текст Хомија Бабе јесте „Дисеминација: време, наратив и маргине модерне нације“ (1990), који је објављен као један од огледа у чувеној књизи *Нација и нарација*, зборнику радова који је Баба и уредио (*Nation and Narration*, London – New York: Routledge, 1990). На почетку, Баба призива дух Жака Дериде и одаје му захвалност за наслов, али додаје теоријско-аутобиографски исказ да је текст настао и на личном искуству мигранта, што би требало да буде сигнал за изванредан узмак ка лично-политичкој растреситости писма. Ипак, излагање се и даље већински одвија под јаким Деридиним утицајем: и формално (коришћењем хијастичке реторике, коју Баба „обогаћује“ продуковањем омиљеног му амбивалентног или дифузно-дијалектичког начина изражавања) и садржински (јер је обележен разрадом Деридиног појма суплемента).

Поред хијазма и у стилу и у „структури“ мисаоне спекулације, друга кључна реч за Хомија Бабу у политичко-филозофским промишљањима јесте опет амбиваленција, као што је то било и у разради сопствене верзије постколонијалне теорије. После чувене Фројдове нелагоде у култури, Баба у постколонијалном свету у новом контексту открива садржински мало другачији амбивалентан осећај у култури. Према Зорици Чолић, америчко-индијски теоретичар заступа тезу да „амбивалентан осећај (не)припадања“ истрајава у свету у којем је колонијални субјект „ужљепљен између два света и две културе, при чему се нигде не осећа као код куће“ (Чолић 2013: 258). Тиме он, у складу са прокламованом личном заинтересованошћу за проблем, на иновативан

начин тематизује положај номадске егзистенције, веома карактеристичне за савремени западни академски тренутак, где се увек може уочити и имплицитна nelaгода спрам чињенице привилегованог положаја истраживача који би требало да проникне у глас депривилегованог.

У следећем одломку, Зорица Чолић лепо увезује и појашњава неке од наведених Бабиниx кључних идеја, као и однос његове постколонијалне и културолошке теорије (политике) са појмовима из Деридиног филозофског писма. У амбивалентном осећају (не)припадања, пише Чолић, увек обитава и извесна „суб-свесна” пракса мимикрије:

[...] не постоје „извори” којима би се враћало, јер мањинске културе реагују на тренутну друштвено-политичку ситуацију. Колонизовани субјекти се подвргавају процесима дуплирања или мимикрије доминантних система вредности, док истовремено носе неизбрисив траг своје традиције или порекла, због чега остају – могли бисмо рећи – рђаво скројени, односно никада сасвим прилагођени и асимиловани. Тако светови колонизатора и колонизованог генеришу „трећи простор”, где се конституише нефиксиран идентитет/субјект, који увек бива „скоро исти, али не сасвим” (Чолић 2013: 257).

Хоми Баба, као деридијанац, на основу припремних постколонијалних радњи, не изводи дакако систематичну теорију транскултуре, већ само филозофско-есејистички указује на „места цепања” унисоно схваћене културе, деконструишући Културу као монолитну и монополску Западну наратију. Покрећући питање транснационалне димензије културе, или транскултуре, Хоми Баба, унеколико различито од Гајатри Спивак, сматра да је делатна интервенција Другог кроз постколонијалну теоријску и политичку акцију могућа, да потчињени (или субалтерни) ипак могу доћи до субјект позиције.⁶ То се чини понешто утопијском стратегијом „цепања дискурса колонизатора”, чиме се отвара простор за исказивање домороца. Али тај простор није ипак постамент за праву субјект-позицију, већ „додатак оригиналу” који у перспективи има послужити сврси „увођења осећања другости у структуру оригинала” (Бојанић Ђирковић 2015: 81). Следствено томе, мисаоно-практично исходиште цепања дискурса требало би да буде нешто још не-до-краја појмљиво, или „не-сашивено” из перспективе позитивног епистемолошког багажа западног претпостављено кохерентног ума.

Култура никада није сасвим ту-присутна, као немогући метафизички одраз склопљеног мозаика различитих означитеља, а никад није ни сасвим „то”: мноштвено једно које би формирало транскултурну уто-

6 Развијајући теорију субалтерности, Гајатри Спивак долази и до појма „аутохтоног информатора”. То представља још једно, више прагматичко име за субалтерни (подређени) субјект. Америчко-индијска теоретичарка поставила је себи циљ да дође до фигуре аутохтоног информатора, али убрзо открива да се колонијални субјект, тј. она сама, приближивши му се, одмах и одаљава од њега (Спивак 2003: 13). Будући да окцидентални хегемони субјект увек изнова производи Другог, постколонијална критика у верзији Г. Ч. Спивак завршава у апорији која се огледа у форми безуспешне потраге за аутохтоним информатором.

пију нетотализујуће ухватљивих, а оксиморонских или катахрестичких, хетерогених субјективности. Деридијанска логика суплемента наводи Бабу да само предложи један индефинибилан и свакако нетотализујући појам „културне разлике” који се односи на „дисонантност значења и вредности генерисаних између разноликости и разнородности повезаних са културним мноштвом” (Баба 1996–1997: 152). Ако би се могло говорити о резултату процеса дејствовања културних разлика или културолошких врења, они би се морали сматрати вечито отвореним и недовршеним:

У брисању хармоничних тоталитета Културе, културна разлика артикулише разлику између репрезентација друштвеног живота без надилажења простора, простора неизмиривих значења и судова који настају у процесу транскултурних контаката (Баба 1996–1997: 152).

Дакле, транскултурни контакти не могу у себе укључивати „идеолошки несвесни” циљ да доведу до било каквог „метакултурног” поља, које би се у овој компликованој дијалектици потенцијално формирало. Баба до краја не верује у хегеловске дијалектичке синтезе. Културна разлика не води до транскултурног означавања које би било у знаку метафизике присуства. Напротив, нова значења и стратегије идентификације опет пролазе кроз процесе међусобног преговарања у којима „ниједан дискурзивни ауторитет не може бити успостављен без откривања сопствене разлике” (Баба 1996–1997: 153). Због тога знаци културне разлике не могу бити обележени новим унитарним или пост-либерално индивидуалним облицима идентитета, јер се такви знаци непрестано реконтекстуализују, увек наново остају нужно некомплетни у све новим и новим симболичким системима, или најједноставније речено: стално отворени за нова културна превођења. „Превођење” идеје из једног поља у друго, као акција несигурне миграције значења, појављује се тако као вероватно једини „позитиван” моменат у теоретизацији транскултурне политике код америчко-индијског теоретичара. Транскултурно превођење, дакако, није оно у свакодневном значењу, већ својеврсни епистемолошко-утопијски чин. Тиме се мисао провоцира на тражење сопственог непознатог додатка и допуне који свакако постоје, али нису још појмљиви у традиционалној културној перцепцији.

На тај начин, Хоми Баба заокружује своју мисију ревидирања либералне теорије понешто очекиваним решењем без правог *раз-решења*. Међутим, то не значи да је његова мисао у колоквијалном значењу недовршена, него да је мисао управо у *недовршености*, као можда у правом имену било којег могућег света идеја, па и тзв. стварног транскултурног света о којем треба раз-мислити или *разлимислити*, различито мислити да би се у њему могло живети, транскултурно али и старомодно индивидуално слободно. С друге стране, у чињеници да је жеља за могућношћу дејственог политичког важења теорије свршила у својеврсном атеоријском „разоружању” говори понешто о утопичности

саме те оптимистичне премисе ангажоване теорије, односно о томе да свет можда треба пустити – упркос поплочаним добрим намерама – да живи *ипред* теорије као „последњег” начина изражавања оне некадашње отвореније колонијалне хегемоније.

Литература

Арсенијевић Митрић 2016: Ј. Арсенијевић Митрић, *Terra amata vs. terra nullius: дискурс о њосколонизацији у делима Б. Воніара и Ж. М. Г. ле Клезиоа*, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет.

Ashcroft, Ahluwalia 2001: В. Ashcroft and P. Ahluwalia, *Edward Said*, London and New York: Routledge.

Баба 1996–1997: Хоми К. Баба, Дисеминација: време, наратив и маргине модерне нације, прев. Ђ. Томић, Београд: *Београдски круг*, 3–4 (1996); 1–2 (1997), 133–161.

Баба 2004: Хоми К. Баба, *Смештање културе*, прев. Р. Јовановић, Београд: Београдски круг.

Бојанић Ђирковић 2015: М. Бојанић Ђирковић, Дискурс као средство у борби за редефинисање културе, *Језик, књижевност, дискурс: Књижевна истраживања*, ур. Весна Лопичић, Ниш: Филозофски факултет, 75–86.

Велш 2001: В. Велш, Транскултуралност: Форма данашњих култура која се мења, прев. В. Вукелић, Београд: *Култура*, 102, 70–89.

Epstein 2019: Transculture, transculturalism. *Filosofia: An Encyclopedia of Russian Thought*. <http://filosofia.dickinson.edu/encyclopedia/transculture/>. 14. 4. 2022.

Жижек 2002: С. Жижек, Мултикултурализам – Нови расизам?, *Нација, култура и грађанство*, прир. и прев. С. Дивјак, Београд: Службени лист СРЈ, 409–422.

Кукатас 2002: Ч. Кукатас, Постоје ли културна права? у: *Нација, култура и грађанство*, прир. и прев. С. Дивјак, Београд: Службени лист СРЈ, 191–219.

Манојловић Пинтар 2007: О. Манојловић Пинтар, Културе, нације и време глобализације, Београд: *Токови историје*, 4, 179–184.

Перишић 2014а: И. Перишић, *Критика и метакритика: прилози за теорију и историју српске књижевне критике*, Београд: Институт за књижевност и уметност.

Перишић 2014б: И. Перишић, Домаћа књижевна животиња: Кратка панорама савремене српске прозе у светлу постколонијалних и транскултуралних контроверзи, у: *Транскултурна димензија славистичких студија и компаративна књижевност*, ур. С. Владив Гловер, М. Илишевић и И. Перишић, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2014, 201–216.

Семприни 1999: А. Семприни, *Мултикултурализам*, прев. В. Ињац Малбаша, Београд: Слио.

Спивак 2003: Г. Чакраворти Спивак, *Критика њосколонизационог ума*, прев. Р. Мاستиловић, Београд: Београдски круг.

Чолић 2013: З. Чолић, Културални номадизам као одбрана хетерогености, Београд: *Култура*, 138, 256–266.

Igor Perišić / HOMI BHABHA: FROM POSTCOLONIAL THEORIES TO TRANSCULTURAL POLITICS

Summary / Homi Baba, American-Indian literary theorist and philosopher of culture, is one of the key figures in postcolonial theory. His original contribution is in the introduction of the terms „hybridization“, „mimicry“, „cultural difference“, „ambivalence of colonial discourse“ and „third space“, which enriches the repertoire of postcolonial theories and problematizes these theories in the key of poststructuralist philosophies, especially those of Jacques Derrida, Jacques Lacan and Michel Foucault. As a postcolonial literary and cultural theorist, Baba opposes binary divisions of theories / policies in *The Location of Culture* (1994) to try to show the true meaning of postcolonial theories. Of course, in order to arrive at this new practice, it was necessary to discuss some aporia into which his thought often falls, especially to develop a complicated dialectic of the ambivalence of post/colonial discourse. In parallel with postcolonial thought, Baba develops philosophy of culture, which is thematized in the second part of the text. In the essay „DissemiNation“ (1990), as a poststructuralist-inspired thinker he does not derive a systematic transcultural theory, but only deconstructively points to the „splitting points“ of the unison-understood Culture as a monolithic and monopolistic Western narrative.

Key words: Homi Bhabha, postcolonial theories, transcultural politics, hybridization, mimicry, cultural difference, ambivalence of colonial discourse, third space

Примљен: 9. маја 2022.

Прихваћен за штампу маја 2022.